Originalveröffentlichung in: Vinciane Pirenne-Delforge, Öhnan Tunca (Hg.), Représentations du temps dans les religions. Actes du colloque organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Liège (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 286), Genève 2003, S.111-122

La notion d'éternité dans l'Égypte ancienne

Jan ASSMANN
Université de Heidelberg

TEMPS ET ÉTERNITÉ

Les lexèmes égyptiens *neheh* et *djet* sont souvent traduits par 'éternité', mais parfois aussi par 'temps'. Comment comprendre et définir une telle dualité d'éternités, comment comprendre aussi une telle indistinction entre éternité et temps ? Dans les langues européennes, ces dernières notions forment une opposition bien nette, opposition qui ne peut être exprimée en égyptien [1].

La raison de cette impossibilité résulte de la nature de la religion égyptienne que l'on pourrait qualifier de 'cosmothéisme' [2]. Le cosmothéisme ne fait pas de distinction entre 'dieu' et 'monde' ou 'immanence' et 'transcendance'. Le divin n'y prend pas la forme d'un Dieu unique, transcendant et extérieur au monde qu'il a créé du néant, mais celle d'une multitude divine qui anime, inspire, constitue même le monde de l'intérieur. La multitude virtuellement infinie de divinités peut être conçue comme la manifestation immanente d'une unité cachée ou transcendante, mais c'est une transcendance 'immanente', pour ainsi dire, parce qu'elle n'a pas de 'lieu' en dehors du monde.

Or, la distinction entre 'temps' et 'éternité' qui nous est familière repose sur des différences telles que Dieu et monde, transcendance et immanence, surnaturel et naturel, esprit et matière, lesquelles sont catégoriquement étrangères aux religions cosmothéistes. Faut-il donc abandonner totalement la notion d'éternité pour l'ancienne Égypte, comme l'avait proposé jadis Eric Hornung [3] ? Je ne le crois pas. Si la distinction entre éternité et temps n'existe pas en Égypte, cela veut dire que les termes égyptiens *neheh* et *djet* englobent certains aspects que nous distribuons entre éternité et temps. Traduire *neheh* et *djet* par 'éternité' est aussi faux et aussi correct que de les traduire par 'temps'. De la même façon que l'on est tenté de parler, à l'égard de l'ancienne Égypte,

---

[1] Pour tous les détails, voir mon étude *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*, Heidelberg, 1975 (*Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*). Je remercie bien vivement Sylvie et Gérard Colin-Cauville qui se sont chargés de la correction de mon texte français.

[2] Voir J. ASSMANN, *Monotheismus und Kosmotheismus. Altägyptische Formen eines Denkens des Einen und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, Heidelberg, 1993 (*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang 1993, Bericht 2) ; voir aussi mon livre *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, 2001, index, p. 399 *s.v.*

[3] E. HORNUNG, « Zum ägyptischen Ewigkeitsbegriff », *Forschungen und Fortschritte* 39 (1965), p. 334–336.

d'une transcendance immanente, on pourrait parler d'une éternité temporelle. C'est le temps cosmique, l'abondance infinie du temps opposée au temps terrestre qui est toujours borné, fini, transitoire; au lieu de l'opposition entre temps et éternité, c'est l'opposition entre le 'temps petit' des êtres terrestres et le 'temps grand' de la vie cosmique et des êtres divins qui la constituent.

ÉTERNITÉ ET IMMORTALITÉ

La notion égyptienne d'éternité n'est pas seulement une affaire de lexique, mais aussi et surtout une affaire de discours. La documentation (littérature et liturgies funéraires) nous met en présence d'une surabondance de sources dans lesquelles figurent les expressions *neheh* et *djet*. Cet univers de discours se développe dès les Textes des Pyramides, dès l'Ancien Empire donc, autour du thème de l'Au-delà et de l'immortalité, d'abord du pharaon, ensuite des êtres humains en général. Dans le cadre du 'Monde Ancien', ce discours est un phénomène singulier, et aussi singulières sont les idées de l'immortalité et d'un jugement des morts. Ces idées nous sont tout à fait familières dans la tradition chrétienne mais, dans l'Antiquité, elles étaient totalement révolutionnaires et novatrices. C'est dans le cadre de cet univers de discours qu'une certaine notion d'éternité jouait un rôle central, en opposition non simplement au 'temps', mais à la temporalité et à la caducité des êtres qui sont exclus de l'immortalité, d'abord parce qu'ils n'étaient pas des rois, ensuite parce qu'ils échouaient devant le tribunal du jugement des morts. Sous l'Ancien Empire, dans les Textes des Pyramides, l'idée règne que le souverain, après la mort, s'envole au ciel et jouit de l'immortalité des êtres divins, surtout du soleil avec lequel il s'unit dans la barque et sur le trône solaires, suivant le principe que « les hommes se cachent, les dieux s'envolent[4] ». Pendant que les hommes, après la mort, passent vers le Bel Occident, un royaume des morts terrestre et souterrain, le roi monte au ciel. Le Bel Occident est une sorte d'enfer, c'est-à-dire un royaume des morts où ceux-ci passent leur existence *post mortem*. L'état de mort n'est pas conçu comme une disparition, une chute totale hors de l'existence, mais comme une transformation dans le cadre de l'existence, une forme différente d'existence. Cependant, passer de la vie terrestre à l'existence souterraine n'est pas conçu comme une forme de permanence, mais comme le fait de périr. Quitter l'existence sur terre équivaut à périr, bien que cette disparition implique que l'existence continue dans une autre partie du monde[5].

L'Égyptien faisait donc une distinction entre deux formes d'existence *post mortem* : une forme royale à laquelle s'attachent des notions d'immortalité et d'éternité, et une forme humaine ou non-royale à laquelle s'attachent les idées de mortalité et de caducité. Après la chute de l'Ancien Empire, cette distinc-

---

[4] Textes des Pyramides § 459a : *dḫ r.sn rmṯw p3jj r.sn nṯrw.*

[5] Voir mon livre *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, Munich, 2001, et, pour un traitement plus focalisé, mon étude *Totenglauben und Menschenbild im Alten Ägypten*, Leipzig, 2001.

tion est soumise à un processus de réinterprétation, plus précisément de 'moralisation'. La distinction entre roi et non-roi devient la distinction entre juste et injuste, innocent et coupable, mais aussi entre savant et ignorant, entre celui qui est initié à la littérature funéraire et transfiguré en esprit *akh* par les liturgies funéraires[6] et le succès devant le tribunal divin, et celui qui n'est pas initié, qui ignore les récitations et incantations, et qui est condamné par le tribunal. Ainsi se développe, au-delà de la distinction banale et universelle entre vie et mort, la distinction tripartite entre la vie sur terre, la mort dans l'univers des morts et la Nouvelle Vie pour ceux qui sont sauvés du royaume des morts et admis au monde divin, à la maison d'Osiris, au Champ des souchets et dans la barque solaire.

Cette distinction entre un univers des morts où ceux-ci ne sont rien d'autre que des morts et passent leur existence en morts, et un Au-delà élyséen où les morts sont transfigurés en esprits et partagent l'existence des dieux, des immortels est absolument exceptionnelle parmi les religions de l'Antiquité telles celles de la Mésopotamie, de l'ancienne Grèce et de Rome. Elle est même exceptionnelle au regard de l'ancien Israël où la théologie de l'Ancien Testament ne connaît pas l'immortalité de l'âme ni les Champs Élysées où les sauvés jouissent de la présence divine. Pour l'Ancien Testament, les morts sont loin de Dieu et incapables de le louer et de l'adorer. Le chéol hébraïque, l'hadès grec, l'orcus romain, le pays sans retour babylonien sont tous des « royaumes des morts » où les morts ne vivent pas mais sont morts. Seule l'Égypte a formé, au-delà de cet univers des morts qui lui est également familier et qui joue un rôle important dans les textes funéraires, la conception d'une troisième sphère d'existence humaine : un paradis qui n'est autre que le monde divin. La religion égyptienne est profondément déterminée par une idée de rédemption de la mort qui est étrangère à toutes les autres religions anciennes, sauf quelques cultes à mystères grecs et orientaux, mais qui est commune aux nouveaux monothéismes tels le christianisme, le judaïsme rabbinique et l'islam.

Autour de cette idée extraordinaire et exceptionnelle d'une rédemption de la mort et d'une immortalité se développe, au cours de l'histoire pharaonique, un discours extrêmement riche où une certaine notion d'éternité comme le 'temps grand' opposé au 'temps petit' joue un rôle central. La mort n'apparaît plus, dans cette perspective, comme la fin, mais comme un seuil, une porte, un passage menant du 'temps petit' sur terre au 'temps grand' dans le monde divin qui n'est autre que la vie cosmique. C'est seulement par cette idée d'immortalité et de 'Champs Élysées' exclusivement égyptienne que la limite entre vie et mort pouvait revêtir ici une signification temporelle qui nous permet d'employer, dans nos traductions, le mot d''éternité' et qui rend même l'emploi de ce mot inévitable. L'éternité, c'est le 'temps grand' en opposition

[6] Pour les liturgies funéraires, voir mon livre *Images et rites de la mort en Égypte ancienne. L'Apport des liturgies funéraires*, Paris, 2000.

au 'temps petit', le temps cosmique et divin, qui, tout en étant immanent, intérieur au monde et cosmique, est fortement opposé au temps normal, historique, humain[7].

L'opposition entre un monde divin et un monde humain, un temps divin et un temps humain est tout à fait banale et sans doute universelle. Ce qui pourtant est exceptionnel, c'est que le temps des hommes, l'existence humaine ne se borne pas nécessairement aux deux mondes — ou temps des vivants et des morts —, mais qu'il s'étend même au monde divin et au 'temps grand' de la vie cosmique divine, du moins comme une possibilité, un espoir, une aspiration. C'est la raison pour laquelle se retrouve, même dans les textes et dans la pensée égyptienne, la distinction entre temps et éternité dans le cadre de l'existence humaine.

Je voudrais illustrer cette distinction et cette opposition par trois textes appartenant au discours funéraire, mais non à la littérature funéraire proprement dite. Le premier est une inscription dans la tombe du vizir Ouseramon qui vivait sous la XVIIIe dynastie au temps de Thoutmosis III[8] :

1. TT 131
Je me suis bâti une tombe splendide
dans ma cité d'éternité (*neheh*),
j'ai équipé magnifiquement la place de mon monument funéraire dans le désert de l'éternité (*djet*).

Que mon nom dure sur elle (ma tombe)
et dans la bouche des vivants,
mon souvenir étant bon auprès des hommes
pendant les années qui viendront.
Un peu de vie seulement est le temps que l'on passe sur terre, mais l'éternité (*djet*) règne dans l'autre monde.

Celui que Dieu loue, c'est le noble
qui agit pour soi-même en vue de l'avenir
et cherche de son cœur à trouver le bon — l'enterrement de son corps et l'animation de son nom — et qui songe à l'éternité (*ḥn.tj*[9]).

Dans ce texte, nous trouvons l'opposition 'sur terre' ou 'ici-bas' — *tp tꜣ* en égyptien — et 'au-delà' — *hr.t-ntr* en égyptien, — littéralement 'le terrain qui porte le dieu' (le mot que nous sommes habitués à traduire par 'nécropole' mais qui signifie plutôt 'au-delà'), associée à l'opposition du 'temps petit', un peu de temps, une bagatelle de temps et du 'temps grand' qui est exprimé par le mot *djet* : le 'temps petit' ici-bas, le 'temps grand' ou la *djet* dans l'autre

[7] Pour les détails de la religion funéraire des anciens Égyptiens et la distinction entre le « royaume des morts » et les « Champs Élysées », je renvoie à *Tod und Jenseits im Alten Ägypten* (*supra* n. 5).

[8] E. DZIOBEK, *Die Denkmäler des Vezirs User-Amun*, Heidelberg, 1998, p. 78-79.

[9] Un autre mot désignant le temps infini.

monde. La tombe est explicitement bâtie pour le 'temps grand' dans l'autre monde.

Nous retrouvons la même distinction et opposition entre 'ici-bas' et 'au-delà' dans le chant du harpiste, inscrit dans la tombe du père divin Neferhotep (TT 50) au temps de Horemheb (fin du XIIIe siècle av. J.-C.) [10].

J'ai écouté ces chansons qui sont inscrites dans les tombes des ancêtres,
et ce qu'ils racontent pour élever l'ici-bas et pour abaisser l'au-delà.
Pourquoi fait-on pareille chose contre le pays de l'éternité (*djet*),
le pays juste qui ne connaît pas de terreur,
qui déteste la lutte,
où aucun ne terrorise l'autre,
ce pays qui ne connaît pas d'adversaire ?
Nos gens y restent depuis le temps primordial et ceux qui viendront pendant des années infinies,
ils y iront tous ; il n'y a pas de durée en Égypte.
Il n'en est aucun qui n'y parviendra pas.
Le temps passé sur terre n'est qu'un rêve,
mais on dit 'bienvenu, sain et sauf' à celui qui atteint l'autre monde.

Dans ce texte, le 'temps petit' sur terre est qualifié de rêve ; il n'est pas seulement court mais aussi irréel. Le 'temps grand' dans l'au-delà n'est pas explicitement nommé, mais il est évidemment censé être le contraire d'un rêve, la réalité et la durée. Un rêve passe, la réalité dure.

Le troisième texte, il est vrai, n'est pas égyptien, mais il se réfère aux mœurs égyptiennes. Hécatée d'Abdère, qui a passé quinze années de sa vie à Alexandrie (320–315 av. J.-C.), s'est étonné de l'étrange obsession des Égyptiens habitant dans des maisons modestes bâties en briques crues mais érigeant des tombes les plus splendides bâties en pierre. Il résume les réponses qu'il a reçues à ses questions dans le passage qui suit [11] :

Les indigènes attribuent au temps passé dans la vie une valeur minime. Par contre, ils tiennent dans la plus grande estime le temps après leur mort, pendant lequel ils seront préservés dans la mémoire à cause de leur vertu. Ils appellent les maisons des vivants « relais » (*kataluseis*) parce qu'ils n'y habitent que très peu de temps. Les tombes des ancêtres, par contre, ils les appellent « maisons éternelles » (*aidioi oikoi*) parce qu'ils passent le temps infini dans l'autre monde (*hadès*). En accord avec cela, ils accordent peu d'attention à l'équipement de leurs maisons tandis que, pour leurs tombes, aucune dépense n'est trouvée excessive.

Nous rencontrons toujours la même opposition : 'temps petit', court et passager, ici-bas — 'temps grand', permanent, infini, dans l'au-delà. Cela

[10] R. HARI, *La Tombe Thébaine du Père Divin Neferhotep (TT50)*, Genève, 1985, pl. IV, 2e chant.

[11] DIODORE DE SICILE, I, 51.

semble bien être une distinction et une opposition qui dominent la pensée égyptienne, cette civilisation des bâtisseurs de tombes.

Si notre opposition moderne de temps et d'éternité repose sur des distinctions religieuses et philosophiques entre immanence et transcendance, monde sensuel et monde intelligible, matière et forme, être et devenir, ce qui est hors du monde et ce qui est dans le monde, l'opposition égyptienne repose sur la distinction entre le 'temps petit' de la vie terrestre et le 'temps grand' de l'immortalité dans le monde divin.

NEHEH ET DJET

Dans le cadre de cette confrontation de 'temps petit' et 'temps grand', les deux termes *neheh* et *djet* sont largement synonymes. Tous deux se réfèrent au 'temps grand', tous deux sont employés indistinctement pour la sphère funéraire et ses monuments. La maison de *djet*, la cité de *neheh* : cela ne fait guère de différence. Comment donc comprendre la dualité des termes et la distinction entre deux aspects du 'temps grand'?

D'abord, le 'temps grand' comme la totalité, la somme de toutes les unités de temps, des années, des mois et des jours ne vaut que pour *neheh*, jamais pour *djet*. Ce n'est que le temps *neheh* qui se déroule dans la séquence interminable des heures, des jours, des mois, des ans. Dans ce sens-là, *neheh* est plus proche que *djet* de ce que nous entendons par 'temps', parce qu'il est le 'terme majeur' de toutes les notions et unités de temps, le tout dont les unités sont des parties, autrement dit la source ou le réceptacle inépuisable dont les unités s'écoulent[12].

Cela ne nous donne qu'une détermination négative pour *djet*. *Djet* n'a rien à voir avec les unités temporelles, elle n'a pas d'années, etc. Il est donc tout à fait logique que, dans l'écriture, seul *neheh* et non *djet* soit déterminé avec le signe du soleil et classé de ce fait parmi les notions de temps. *Djet*, par contre, reçoit le déterminatif de la terre, un signe qui ne fonctionne comme déterminatif qu'ici. Si un déterminatif est un 'classème' désignant des classes sémantiques, la classe déterminée par le signe de la terre ne contient qu'un seul élément qui est *djet*. Se référant surtout à l'emploi des déterminatifs différents, W. Westendorf a voulu attribuer *neheh* au temps et *djet* à l'espace[13]. Le signe de la terre, il est vrai, semble bien adapté pour désigner l'espace en opposition au soleil comme signe du temps. L'égyptien pourtant n'emploie pas le signe de la terre pour les termes spatiaux, mais celui de la maison. Qui plus est, la plupart des contextes dans lesquels *djet* figure ont une signification temporelle indubitable. *Djet* doit donc être une notion de temps, mais avec une certaine affinité avec la terre.

---

[12] *Zeit und Ewigkeit* (*supra* n. 1), p. 35.

[13] « Raum und Zeit als Entsprechung der beiden Ewigkeiten », in *Fontes atque Pontes. Festgabe Hellmut Brunner*, Wiesbaden, 1983, p. 422–435.

Or, si *neheh* est la totalité des années, mois, jours et heures, il faut constater que, dans ce cas, le tout est plus que la somme de ses parties. À la différence des autres notions, *neheh* possède les connotations du sacré et du divin, tout comme notre notion d'éternité. *Neheh* comme 'temps grand' est un temps sacré, tandis que les autres termes se réfèrent à un temps, pas nécessairement profane, mais neutre, qui peut être sacré comme temps de fête ou profane comme temps quotidien.

Or, la même observation vaut pour *djet*. Nous ne savons pas encore quel aspect du temps est désigné par *djet*, mais il est évident qu'il s'agit là aussi d'un aspect sacré. Voyons quels aspects du sacré pourraient bien êtres liés à l'idée de la terre.

Si le soleil symbolise le temps comme mouvement, surtout comme mouvement cyclique, la terre pourrait symboliser le temps comme extension, comme durée immuable. Le temps se manifeste aussi dans l'immuabilité, dans la permanence, dans l'absence de mouvement et de changement. Ce n'est pas la spatialité de la terre, mais la stabilité qui est symbolisée par le déterminatif de *djet*. Cette stabilité, l'Égyptien l'associe surtout à la pierre. La pierre fait partie de la sacralité du temps *djet* qui se manifeste dans la dureté et la durabilité de l'univers minéral. C'est la raison pour laquelle, à partir du temps de Djéser qui pour cela a reçu le surnom de « Celui qui a ouvert (découvert) la pierre », la pierre, en Égypte, est exclusivement employée pour construire des lieux sacrés, temples et tombes. La pierre marque l'espace sacré, autrement dit : la durée sacrée ne peut que se réaliser par la construction en pierre. La *djet* est un espace, une extension où règne la durée infinie et inchangeable. On est tenté de parler d'un 'chronotope' en adoptant l'expression de Mikhail Bakhtin, un topos ou lieu de temps où règne un temps spécial, différent, sacré.

Dans la pensée égyptienne, l'opposition du soleil et de la terre évoque irrésistiblement une opposition anthropologique, celle du 'ba' et de la 'momie'. « Le *ba* au ciel, le corps (ou la momie) dans la terre », est-il dit, ou [14]

que ton *ba* existe, vivant dans le *neheh*
comme Orion dans le corps de la déesse du ciel,
que ta momie existe dans la *djet* immuable
comme les pierres de la montagne.

L'opposition de 'ba' et momie trouve son expression religieuse dans l'opposition de Rê, le dieu soleil, et d'Osiris, le dieu des morts. L'association de *neheh* avec le soleil et le dieu soleil est bien évidente et clairement exprimée par le signe du soleil fonctionnant comme déterminatif; de l'autre côté lui correspond l'association de *djet* et d'Osiris. Comme Rê est le dieu de la régénération interminable, Osiris est le dieu de la durée inchangeable. Rê et Osiris symbolisent *neheh* et *djet* comme les deux aspects du 'temps grand' régénéra-

[14] Pap. Boulaq 3, viii, 3–4 éd. SAUNERON, *Le Rituel de l'embaumement*, Le Caire, 1952, pl. 27.

tion et durée, mouvement et repos, transformation et identité ou, pour exprimer cette dernière opposition dans des termes égyptiens, *kheper* et *ounen*. *Kheper*, 'devenir, se transformer', est le mot à partir duquel est formé le nom du dieu soleil sous son aspect matinal : Khepri ; *ounen*, 'être, durer', est le mot à partir duquel est formée l'épithète d'Osiris comme seigneur du temps *djet* : *Ounennefer*, « celui qui dure étant parfait ». *Djet* est le temps dans lequel dure ce qui a atteint l'état final de perfection, ce qui a parcouru les cycles du devenir dans le temps *neheh* pour entrer dans l'espace sacré de la durée [15].

Il me semble évident que le principe de division ou distinction, à l'intérieur du 'temps grand', entre régénération et durée, mouvement cyclique et repos permanent est fondé sur l'opposition des aspects, accompli et inaccompli ou perfectif et imperfectif [16]. Tout comme l'aspect perfectif ou accompli vise une action du dehors, comme accomplie, *djet* désigne le temps du devenir comme accompli ; *djet* n'est pas le temps du devenir mais le temps du fini, de l'accompli et du parfait. Notre notion de temps est déterminée par la tripartition des 'temps' : passé, présent, futur. Cela correspond au système verbal des langues indo-européennes. La notion égyptienne du temps, du 'temps grand' ou de l'éternité, semble être influencée par la dualité des aspects. Tout comme l'aspect imperfectif vise une action de l'intérieur, comme se déroulant et inaccomplie, *neheh* désigne le temps comme un mouvement sans fin, un fleuve inépuisable ; *neheh* n'est pas le temps de l'identité mais celui du changement, de la transformation et du renouvellement.

Mais qui, dans l'univers intellectuel des anciens Égyptiens, pouvait être capable d'observer le temps du dehors ? Cela semble supposer une notion de transcendance que nous avons pourtant exclue pour le monde égyptien. Ce n'est qu'au regard du dieu transcendant, hors du monde, que le temps se montre comme accompli, aux yeux duquel, pour citer le psaume 90,4, mille ans sont comme le jour passé et comme la veille d'une nuit. Or, la même pensée se retrouve trois fois dans des hymnes égyptiens. Dans le papyrus Berlin 3049 nous lisons [17] :

> Celui qui prédit le futur dans des millions d'années,
> l'éternité (*djet*) est devant ses yeux comme le jour d'hier quand il est passé.

Et plus loin dans le même papyrus [18] :

---

[15] À Sylvie Cauville, je dois le renvoi au système graphique du temple de Dendera, où la figure d'Osiris comme roi assis écrit le mot *djet* et la figure de Rê le mot *neheh* : S. CAUVILLE, *Le Fonds hiéroglyphique au temps de Cléopâtre*, Paris, 2001, p. 4.

[16] Voir mon article « Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken », in A. MOHLER, A. PEISL (éds), *Die Zeit*, Munich, 1983 (*Schriften der C.F.v.Siemens-Stiftung*, 6), p. 189–223, réimprimé dans *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten*, Munich, 1991, p. 32–58.

[17] J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete (ÄHG)*, Zürich, 1975, n° 127B, 81–82.

[18] *ÄHG* n° 127B, 158 sq.

Car le temps *neheh* est sur toi,
et le temps *djet* s'étend devant tes yeux.
Millions et millions d'années sont ton existence.

Dans un papyrus tardif, un hymne s'adresse au dieu Sobek comme dieu soleil[19] :

Le temps dans sa totalité (*djet*) est devant toi
comme le jour d'hier quand il est passé.

Or, dans tous ces contextes, c'est le terme *djet* qui est employé pour exprimer la perspective d'un dieu qui se tient en dehors du temps parce qu'il produit le temps, le dieu soleil qui, après la fin de la révolution amarnienne, s'élève au rang d'une divinité universelle dans un sens presque monothéiste, mais d'un monothéisme inclusif et cosmothéiste.

L'idée que le soleil ne génère pas seulement la lumière par sa radiation, mais aussi le temps par son mouvement, c'était la découverte révolutionnaire d'Akhenaton qui l'a mené à nier l'existence des autres dieux parce qu'ils lui paraissaient superflus pour expliquer le monde, fictifs, faux et inexistants[20]. La théologie post-amarnienne n'a pas rejeté cette découverte mais l'a élaborée plus encore dans le sens où le dieu universel, Amon-Rê, ne crée pas seulement le temps mais aussi tout ce qui se passe dans le temps, la vie des hommes et des peuples, le destin et l'histoire. C'est le dieu dont il est dit dans les lettres : « Aujourd'hui je vais bien ; demain est dans la main de dieu[21]. » Un hymne de l'époque ramesside dit à ce dieu[22] :

Neheh est ton existence,
djet est ton image,
la totalité des événements (*kheperout nebout*) est ton *ka*.

La 'totalité des événements', c'est l'histoire qui est identifiée au '*ka*' du dieu, *ka* dans le sens de la volonté qui décide de ce qui se passe. Dans une inscription de Ramsès II à Louxor, le roi dit : « Son *ka* est tout ce qui existe » (*wnnt nbt*)[23] ; l'hymne de Leyde élabore cette pensée : « Son *ka* est tout ce qui existe par l'énoncé de sa bouche[24] », et dans la stèle du mariage de Ramsès II, nous lisons : « Tout ce qui se passe est ce que tu as ordonné » ou « tout ce qui se passe se passe sur ton ordre[25]. »

---

[19] *ÄHG* n° 144, 27.

[20] Voir mon article « Akhanyati's Theology of Light and Time », *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 7, 4 (1992), p. 143–176.

[21] *Zeit und Ewigkeit* (*supra* n. 1), p. 66, n. 88.

[22] TT 23 = *ÄHG* n° 98, 43–55.

[23] K.A. KITCHEN, *Ramesside Inscriptions* II, Oxford, 1969/79, 346.8

[24] pLeiden J 350, V, 17.

[25] KITCHEN, *o.c.* (n. 23), II, 249.10.

La pensée théologique post-amarnienne arrive à des concepts de totalisation qui permettent de concevoir la totalité du temps comme la totalité de l'histoire ou les événements comme l'œuvre d'un dieu universel. Cette idée implique une certaine notion de transcendance. Le dieu n'est plus seulement en dedans, mais aussi en dehors du temps.

L'ÉTERNITÉ APRÈS LA FIN DU MONDE

De là, il n'y a qu'un pas pour arriver à une position où il sera possible de penser la fin du monde. S'il y a un dieu qui est en dehors du temps et aux yeux duquel le temps dans sa totalité apparaît comme le jour passé, il est nécessaire de penser que c'est un dieu qui existait avant la genèse du monde et qui existera après sa fin. Pourtant, il n'y a qu'un seul texte, ou plutôt un seul passage, qui figure comme une citation dans trois textes différents, dans lequel cette pensée est réellement exprimée.

Les citations les plus anciennes se trouvent dans deux passages des Textes des sarcophages, la citation la plus élaborée est donnée par le chapitre 175 du Livre des morts et la citation la plus récente se trouve dans un hymne à Osiris dans le temple d'Opet à Karnak[26]. Le chapitre 175 se divise en trois parties dont les deux premières nous intéressent ici. La première partie fait allusion à un mythe qui explique l'origine de la mort. Le dieu créateur consulte Thot, le dieu scribe et sage, demandant ce qu'il faut faire avec les enfants de Nout, qui « se sont révoltés après avoir commis de l'injustice et après avoir détruit tout ce que le créateur avait créé ». Thot lui conseille de « diminuer leurs années et raccourcir leurs mois », c'est-à-dire de limiter leur temps par l'introduction de la mort. Le mythe auquel ce passage fait allusion est perdu, mais il doit s'agir d'un conte qui est proche du mythe de la vache du ciel. Là, il s'agit de l'élévation du ciel au-dessus de la terre, ici de l'installation de l'enfer au-dessous de la terre comme royaume d'Osiris.

La deuxième partie du chapitre 175 cite une conversation entre le dieu créateur et Osiris. On peut peut-être suppléer le contexte manquant en supposant que le créateur avait donné suite au conseil de Thot et créé l'enfer pour y héberger les morts qui allaient être crées une fois que la mort serait introduite. Osiris est chargé de présider à ce nouveau royaume de la même façon que le créateur lui-même se chargera du ciel. Mais Osiris exprime des hésitations :

> Comment sera la durée de vie ?

Atoum lui répond :

> Tu vivras des millions de millions d'années. La vie y dure des millions d'années. Quant à moi, je vais détruire tout ce que j'ai créé. Ce pays retournera dans le flot primordial comme à son origine. Moi, je suis celui qui res-

[26] E. OTTO, « Zwei Paralleltexte zu Totenbuch 175 », *Chronique d'Égypte* 37 (1962), p. 249–256.

tera, en compagnie d'Osiris, après m'être transformé de nouveau (ou 'retransformé') en un serpent que les hommes ignorent et que les dieux n'ont pas vu.

L'ancienneté de ce passage est confirmée par le 'spell' 1130 des Textes des sarcophages où nous lisons[27] :

J'ai posé des millions d'années entre moi et ce fatigué de cœur, le fils de Geb (= Osiris).
Mais ensuite, j'habiterai avec lui dans un seul endroit.

Le mythe dont ce passage est tiré doit dater du Moyen Empire, mais la formulation la plus claire se trouve dans l'hymne à Osiris qui date de l'époque ptolémaïque[28] :

On dit de lui dans les écritures : celui qui dure après le temps *neheh*, parce qu'il est l'Un qui reste ensemble avec la Majesté de Rê, tandis que la terre sera dans le flot et sera submergée par l'océan primordial comme avant son origine et tandis qu'il n'y aura pas de dieu et pas de déesse qui, eux aussi, se retransformeront en serpent.

Ici nous avons l'expression explicite d'une idée d'éternité après le temps. Après le 'temps grand' de *neheh*, la vie cosmique, la totalité des cycles des jours et des années, il y aura la durée d'Osiris, c'est-à-dire le 'temps grand' de *djet*. Atoum, le 'pas encore', le dieu de la préexistence et Osiris, le 'plus', le dieu de la mort se joignent en se retransformant en un seul et même serpent qui flottera dans l'eau primordiale. Si le monde, après son existence, retourne dans son état de préexistence, il ne passe pas plus dans le néant qu'il n'a été tiré du néant, comme le voulait Eric Hornung[29]. Le néant est une invention bouddhiste. Selon la pensée égyptienne, le monde ne s'étend pas entre néant et néant, mais entre l'Un et l'Un. Le néant n'appartient qu'au monde créé. La distinction entre l'être et le néant, *ntt iwtt*, fait partie des distinctions qui constituent l'existence, aussi bien que la distinction entre Atoum et Osiris qui sont séparés par des millions d'années pendant l'existence du monde. En dehors de la création il n'y pas le néant mais la non-distinction, l'unité absolue. À la fin, le monde retournera à l'état d'unité et cette unité résulte de l'union d'Atoum et d'Osiris.

C'est une idée bien paradoxale, parce que entre Unité et Unité, préexistence et postexistence, ne s'étend pas le temps linéaire, limité, mesuré, déterminé de l'histoire mais le temps cyclique, infini de la vie cosmique, le temps *neheh*. Les textes ne disent pas 'un million d'années' ou 'deux millions d'années' mais 'des millions de millions d'années', ce qui veut dire une infinité d'années, un temps infini. Entre origine et fin, un temps infini, voilà le

[27] A. DE BUCK, *The Egyptian Coffin Texts* VII, Chicago, 1961, 467c–e.

[28] *Bibliotheca Aegyptiaca* XI, p. 112–113 Z. 12–13.

[29] E. HORNUNG, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt, 1971, p. 166–179.

paradoxe de l'éternité égyptienne. Il y a l'éternité solaire, *neheh*, qui est infinie parce qu'elle se renouvelle toujours en passant par la mort et qui constitue la vie cosmique, et il y a l'éternité osirienne, qui est plus infinie encore parce qu'elle dure après la mort et qu'elle dure même après le *neheh*.

Nous avons en effet affaire à un mythe qui semble transcender le monde et le temps pour arriver à une véritable notion d'éternité comme le paradoxe d'une durée atemporelle. Mais n'oublions pas qu'il ne s'agit pas ici d'un texte philosophique, mais d'un texte funéraire, un texte 'intéressé' pour ainsi dire, qui poursuit un but, qui a une destination bien définie. Le chapitre 175 sert à éviter la deuxième mort. La deuxième mort, c'est le sort des ennemis de Dieu, pour lesquels la mort avait été introduite ainsi que l'enfer d'Osiris pour résoudre le problème du mal. La première mort conduit tous les êtres devant le tribunal divin du jugement des morts où les bons et les mauvais seront séparés et les mauvais livrés à la deuxième mort, l'annihilation totale. Ils seront poussés dans le néant qui appartient, comme nous l'avons dit, au monde existant. Par cette procédure, le royaume d'Osiris se constitue comme une sphère de paix et d'harmonie où entrent seulement les bons tandis que les mauvais sont livrés à la deuxième mort. Qui entre dans le royaume d'Osiris est sauvé une fois pour toutes de la deuxième mort et du néant. Il dure avec Osiris même au-delà de l'infinité du *neheh*. C'est le message du chapitre 175 du Livre des morts. Même ici, dans ce texte absolument exceptionnel, nous restons dans le cadre d'où nous sommes partis : l'alliance de l'éternité et de l'immortalité.